

# SOBRE LA ESTRUCTURA ONTOLOGICA Y ANTROPOLOGICA DE LA ARETOLOGIA CRISTIANA

CRISTINO SOLANCE ARROYO

Nuestro propósito es volver a pensar hoy, bajo la guía del Concilio Vaticano II, el legado tradicional de la aretología de Santo Tomás de Aquino a partir de sus bases antropológicas. Resumimos aquí un amplio trabajo, y por ello, la exposición que ahora hacemos no será otra cosa que una comunicación concisa de resultados.

## 1. *La aretología de Santo Tomás de Aquino y su base antropológica*

Bien sabido es que Santo Tomás recibe la antropología y aretología de Aristóteles para estructurar la aretología sobrenatural cristiana. Por su realismo y sencillez profundas, puede hoy considerarse válido este legado.

El texto clave de Santo Tomás de Aquino sobre este tema se encuentra en *De virtutibus in communi*, a. 10 in c<sup>1</sup>. Estudiémoslo, explicitando los aspectos que nos interesan.

---

1. (...) Naturalia autem operationum principia sunt essentia animae, et potentiae eius, scilicet intellectus et voluntas, quae sunt principia operationum hominis, in quantum huiusmodi; nec hoc esse posset, nisi intellectus haberet cognitionem principiorum per quae in aliis dirigeretur, et nisi voluntas haberet naturalem inclinationem ad bonum naturae sibi proportionatum; sicut in praecedenti quaestione (artic. 8 et 9) dictum est.

El hombre aristotélico recibido por Santo Tomás es un ser, compuesto de cuerpo y alma; ésta aparece dotada de unas potencias, entendimiento y voluntad, las cuales están ordenadas naturalmente al fin último, la felicidad verdadera. Esta ordenación, en cuanto natural, es necesaria; pero la respuesta a ella del hombre, caminante hacia la eternidad, es libre. Cuando el hombre responde positivamente a esta ordenación a su fin último verdadero, practica actos buenos, cuya repetición da lugar a hábitos buenos, a virtudes. La ordenación natural del entendimiento y la voluntad al fin último los constituye en principios naturales de las virtudes; es decir, tienen como objeto el fin último, y como finalidad, mover a realizar actos virtuosos; tales actos virtuosos tienen a su vez como objeto los medios que conducen al fin, y, como fin, el fin último del hombre.

En el orden sobrenatural, según Santo Tomás, a la esencia del alma le corresponde la gracia santificante; a los principios naturales de las virtudes les corresponden las virtudes teologales, que tienen como objeto a Dios, fin último, y, como finalidad, mover a realizar sus actos a las virtudes morales infusas. Estas son las que corresponden en el orden sobrenatural a las virtudes morales adquiridas; su objeto son los medios sobrenaturales que conducen al fin último sobrenatural del hombre, la visión de Dios.

Los tomistas observan, con razón, que la analogía entre los principios naturales de las virtudes y las virtudes teologales no es perfecta, puesto que los primeros son necesarios en el sentido de que estamos naturalmente ordenados a la felicidad, y las segundas son libres, es decir, son auténticas virtudes<sup>2</sup>.

Infunditur igitur divinitus homini ad peragendas actiones ordinatas in finem vitae aeternae primo quidem gratia, per quam habet anima quoddam spirituale esse, et deinde fides, spes et caritas; ut per fidem intellectus illuminetur de aliquibus supernaturalibus cognoscendis, quae se habent in isto ordine sicut principia naturaliter cognita in ordine connaturale operationum; per spem autem et caritatem acquirit voluntas quamdam inclinationem in illud bonum supernaturale ad quod voluntas humana per naturalem inclinationem non sufficienter ordinatur.

Et sicut praeter ista principia naturalia requiruntur habitus virtutum ad perfectionem hominis secundum modum sibi connaturalem, ut supra (art. praec.) dictum est; ita ex divina influentia consequitur homo, praeter praemissa supernaturalia principia, aliquas virtutes infusas, quibus perficitur ad operationes ordinandas in finem vitae aeternae.

Sobre la estructura tomista del organismo sobrenatural del cristiano, cf. A. Royo Marín, *Teología de la perfección cristiana*, <sup>3</sup>Madrid 1968, n° 102, P. 131.

2. Cf. P. Lumberras, *Introducción a la cuestión 62* (I, II), en *Suma Teológica de Santo Tomás de Aquino*, V, Madrid 1964, p. 323.

Resultará esclarecedor anotar que el concepto de virtud teologal, que Santo Tomás ha fijado para nuestra cultura, no es originariamente una elaboración personal suya,

Más, sigamos adelante, guiados por el mismo Santo Tomás. Como correlato natural de la caridad sobrenatural, pone Santo Tomás la amistad aristotélica, que es amor de benevolencia con fe y esperanza referidas al amigo (cf. *S. Th.* II, II, q 23, a 1; I, II, q 65, a 5). Ahora bien, como Santo Tomás ha considerado ya las virtudes teologales como principios de las virtudes morales infusas (cf. *S. Th.* I, II, q 63, a 3), y les ha otorgado la estructura propia de tales principios (objeto: el fin último, Dios; finalidad: mover los actos de las virtudes infusas hacia Dios cf. *S. Th.* I, II, q 62, a 1), no puede después admitir que la amistad aristotélica (amor de benevolencia con fe y esperanza en el amigo) sea virtud natural o plexo de virtudes naturales, porque esto rompería la correspondencia entre el orden de la gracia y el de la naturaleza, que constituye uno de los puntos más sólidos y profundos de su pensamiento. En efecto, si Santo Tomás hubiera considerado las virtudes que componen la amistad como auténticas virtudes, en el orden sobrenatural les deberían corresponder también auténticas virtudes, y no los principios sobrenaturales de las virtudes, que es la función que ha atribuido a la caridad con fe y esperanza, a pesar de seguir llamándolas virtudes.

Nótese que Santo Tomás es perfectamente consciente de la operación que ha realizado. Urgido por la necesidad dialéctica del método

---

sino que lo recibe ya sustancialmente formado por otros escolásticos. Fue Felipe el Canciller quien distinguió netamente entre virtudes teologales y virtudes cardinales infusas; asignó las primeras a la razón superior, refiriéndolas a la fruición de Dios y al fin, y las segundas las asignó a la razón inferior, refiriéndolas al uso de las cosas temporales en razón de medios. Juan de la Rochelle escribe: «*Theologicae ordinant hominem ad Deum; cardinales uero hominem ad hominem*». Esta disyunción entre Dios y el hombre ha de ser bien comprendida y reelaborada para no resultar disonante con la moral evangélica, según la cual el bien hecho al hombre es hecho a Cristo, que es Dios (Mt 25, 31ss), y no se debe poner al hombre sin Dios (Jn 15,5), ni a Dios sin el hombre: sin Cristo-hombre (Jn 14,6), sin el hombre que soy yo mismo (contrario: quietismo, Lc 13,24), y sin el prójimo (1Jn 4,20s), empezando por mí mismo (Mt 25,9), dadas libremente la Creación del hombre a imagen de Dios y la Encarnación.

Santo Tomás —también San Buenaventura— permanece en la línea trazada por Felipe el Canciller. Pero ya Juan Quidort (1284–1286) reconocía: «(...) *non intelligo quod virtutes theologales dicantur vel possint dici seminaria virtutum*». Esta sana confesión de no-inteligibilidad debería haber llevado a declarar que resulta contradictorio afirmar que las virtudes teologales son al mismo tiempo virtudes y gérmenes o primeros principios de las virtudes: éstas son, en efecto, conclusión derivada de sus primeros principios, y no se puede ser a la vez primer principio (o germen) y conclusión. Sin embargo, lo que ha sucedido es que se ha llegado a la acomodación de conceder solamente que no es perfecta la analogía establecida entre las virtudes morales. (Sobre los datos históricos citados, cf. O. Lottin, *Psychologie et morale aux XII-XIII siècles*, t. III, caps. 11 y 17).

escolástico (hay que poner a Santo Tomás en su tiempo, nada fácil de comprender y de asimilar hoy), encuentra la solución de afirmar que la amistad natural —tomada ahora como sólo amor de benevolencia, prescindiendo de la fe y la esperanza— no es virtud, sino *consequens ad virtutes* (*S. Th.* II, II, q 23, a 3 ad 1), consecuencia (sociológica, diríamos) de las virtudes; mientras que la caridad, por estar referida a Dios, no es ya consecuencia, sino principio eficiente de virtudes (cf. *ibid.*, a 8 ad 1). Sin embargo, su realismo mental, su sensatez cristiana y su comprensión profunda de Aristóteles, le hacen confesar que el Filósofo no niega en absoluto que la amistad puede ser considerada virtud, y añade que, en verdad, se la «podría» («*posset*») tener por tal, referida al débito amical, lo mismo que la justicia está referida al débito legal<sup>3</sup>.

Respecto a la fe y a la esperanza, Santo Tomás podría, tal vez, haber recurrido al mismo expediente que le hemos visto utilizar en el caso del amor de amistad y de la caridad —hacerlas resultado (sociológico) de las virtudes—, puesto que sabe perfectamente que también ellas —la fe y la esperanza— forman parte de la amistad (cf. *S. Th.* I, II, q 65, a 5 in c). Sin embargo, tal como nos lo transmiten los tomistas<sup>4</sup>, lo que Santo Tomás ha hecho en este caso es abstraer la fe y la esperanza de la relación interpersonal de la amistad y reducirlas a mera actividad individual, sujeta a error, a decepción (cf. *S. Th.* I, II, q 62, a 3 ad 2); actividad no siempre buena, por tanto, y, por tanto también, carente de la perfección inequívoca exigida a la virtud que siempre obra bien (cf. *S. Th.* I, II, q 55, a 4: «*qua nullus male utitur*»). Sin embargo, de nuevo unidas a la caridad, que es virtud de

---

3. La sorpresa de constatar que Santo Tomás, seguidor de Aristóteles, no considera virtud la amistad humana está muy bien reflejada por P. Laín Entralgo, *La amistad*, Madrid 1972, 96, donde se cita la bibliografía tomista básica sobre el tema.

Tal vez sin llegar a entender del todo el sentido de la operación realizada por Santo Tomás de Aquino, en tiempos posteriores se ha defendido el carácter de virtud que corresponde a la amistad humana, pero reduciéndola a sólo el amor de benevolencia (y olvidando así la fe y esperanza en el amigo). A esta virtud natural de amistad le correspondería en el orden sobrenatural una virtud moral infusa de amistad, una caridad moral infusa —duplicado, artificioso, a nuestro modo de ver, de la caridad teologal—, a la que se ha llamado, para evitar equívocos, «*humanitas*», filantropía. Cf. G. Vans-teenbergh, *Amitié*, en *Dictionnaire de Spiritualité*, I, Paris 1957, col. 520–521. A. van Kol, *Theología moralis*, I, Barcinone 1968, p. 239: *De virtute humanitatis christianae*.

4. Cf. P. Lumbreras, *loc. cit.*, p. 323.

amistad con Dios, también ellas son, referidas a Dios, siempre buenas, y, en este sentido, virtudes (¡aunque su estructura sea la de principio de virtudes!) (Cf. *S. Th.* I, II, q 62, a 1).

Mas, surge un nuevo «sin embargo», si hemos de destejer esta tupida malla de dialéctica escolástica medieval, que con habilidad admirable nos muestra el gran lógico que es Santo Tomás<sup>5</sup>. Digámoslo: «Sin embargo», Santo Tomás, por su sensatez humana y cristiana, hubo de saber perfectamente que la fe y la esperanza (sin imprudencia) en el amigo reúnen todas las características de la virtud.

En concreto, respecto a la esperanza, declara palidamente que se puede esperar en el hombre como agente secundario e instrumental, y que son «vituperados» los hombres que defraudan, no aportando e auxilio debido (cf. *S. Th.* II, II, q 17, a 4). Luego, concluyamos, quienes obran mal son los que defraudan, no quien espera (sin imprudencia) en los «vituperados»: quien siempre espera así practica la virtud correspondiente: la virtud humana de la esperanza, correlato de la virtud de la esperanza teologal.

En cuanto a la fe, Santo Tomás, por sus lecturas de San Agustín y también por algún destello de Aristóteles<sup>6</sup>, hubo de saber que es siempre bueno creer (sin imprudencia: contando, sí, con motivos de credibilidad, pero superándolos) en el amigo: la sociedad y Dios castigan al amigo que miente, y premia al que, sin imprudencia por su parte, resultó engañado. Así Santo Tomás afirma que es virtud la veracidad (cf. *S. Th.* II, II, q 109), de lo cual podría deducirse que también sería virtud corresponder con fe al amigo veraz, pues, de lo contrario, se le agraviaría (cf. *Ibid.*, a 3 ad 1).

Sin embargo, en fin, sea de todo ello lo que fuere, lo cierto es que los tomistas han leído en Santo Tomás que la fe en el hombre (¿in-

---

5. En la escolástica medieval se observa un gran desarrollo lógico, debido seguramente a la anticipación con que se descubrió la *Lógica* de Aristóteles. Cf. A.S. Maurer, *Filosofía medieval*, Buenos Aires 1967, p. 86-88. Una comprensión profunda de la mentalidad de la Edad Media, se puede encontrar en R. Guardini, *El ocaso de la Edad Moderna* (Neuzeit). *Un intento de orientación*, Madrid 1963, Epilogo de A. López Quintás, p. 28-47. Sobre las dificultades de entender hoy la escolástica medieval y de presentar hoy de un modo claro a Santo Tomás de Aquino, cf. Pablo VI, *Carta Lumen Ecclesiae*, (2 XI-1974) n° 26.

6. *Eth. Nic.* 0, 1157 a 2-24.

cluso si es amigo?) no es virtud, sino que sólo es la fe en Dios<sup>7</sup>. Y, con algún matiz, lo mismo puede decirse respecto a la esperanza.

\*\*\*

Añadamos algo. En la aretología de Santo Tomás de Aquino hay tres virtudes morales infusas que ofrecen cierta semejanza con las tres virtudes teologales, pero que no pueden ser consideradas como extensiones desde Dios hasta el hombre de los mismos contenidos antropológicos que definen las virtudes teologales (al modo como el amor de Dios se extiende secundariamente hasta el prójimo en la caridad). Son la *afabilidad*, la *confianza*, y la *docilidad* (cf. *S. Th.* II, II, q 114; q 129, a 6; q 49, a 3).

La *afabilidad* (cf. *S. Th.* q 114, a I ad 1) se refiere sólo al trato externo, no al afecto con que se ama a otra persona o amor de benevolencia, característico de la caridad. Así lo reconocen los tomistas<sup>8</sup>; y también lo habrán reconocido quienes han ideado una virtud moral infusa de amistad (vid. antes nota 3), la filantropía, distinta de la caridad, pero que tampoco coincide con la afabilidad (dado el carácter meramente externo de ésta).

La *confianza* (cf. *S. Th.* II, II, q 129, a 6) es virtud que corresponde al apetito irascible y modera la pasión de la esperanza, mientras que la virtud teologal de la esperanza corresponde a la voluntad (3 *sent.* d 26, q 2, a 2 c); ésta, nos dice Santo Tomás, ante el bien proporcionado a la naturaleza intelectual, produce actos de esperanza; pero tales actos no dan lugar a un hábito ni, por tanto, a una virtud, sino sólo cuando están referidos al mismo Dios (cf. *S. Th.* I, II, q 62, a 1); la razón que da de esto Santo Tomás es que la voluntad tiende a su último fin connatural, sin necesidad de formar un hábito (cosa que no ocurre con el entendimiento, en el que se forma el hábito de los primeros principios) (cf. *De virt. in comm.*, a 10 in c).

La *docilidad* (cf. *S. Th.* II, II q 49, a 3) es parte de la prudencia y se refiere a verdades prácticas, a experiencias (*particularia operabilia*) que alguien no puede alcanzar por sí mismo, dada la diversidad casi infinita de las situaciones de la vida. En este caso es bueno opi-

---

7. Cf. M. Llamera, *Introducción a la cuestión 1*, (II, II) en *Suma Teológica de Santo Tomás de Aquino*, VII, Madrid 1959 p. 34.

8. Cf. P. Lumbreras, *Anotación*, en *Suma Teológica de Santo Tomás de Aquino*, IX, Madrid 1955, p. 660.

nar que es verdad lo que enseña el maestro, pero sin mayor adhesión intelectual que la adecuada a los motivos de credibilidad que aduzca. La docilidad es parte integral de la prudencia, y, como ésta, es virtud meramente racional. En cambio, la fe conoce especulativamente la realidad existente y la enuncia mediante proposiciones (cf. *S.Th.*, II, II, q 12, a 2 in c et ad 2). La fe supera los motivos de credibilidad, y no es virtud meramente racional del orden de la prudencia, sino que en ella el entendimiento actúa potenciado por el imperio de la voluntad (cf. *S.Th.*, II, II, q 2, a 9 in c), alcanzando la felicidad de saberse amado, pues sólo así —por la fe en la verdad del amor que llama a creer en él y pide ser correspondido— se puede lograr<sup>9</sup>.

## 2. Reelaboración de la aretología de Santo Tomás de Aquino a la luz del Concilio Vaticano II

Una carencia se nota en la antropología aretológica de Santo Tomás, cuando se la lee a la luz del Concilio Vaticano II: no aparece en ella la vocación universal de los cristianos (y de todos los hombres, llamados a ser cristianos) a la santidad<sup>10</sup>. En efecto, la vocación a la santidad no es reducible a la gracia santificante, porque ésta no es por sí misma operativa, mientras que aquélla debe ser concebida como un impulso hacia la santidad (derivado precisamente de la gracia santificante, pero no igual a ella), que mueve a obrar. Tampoco es reducible propiamente a la caridad, porque más bien es la vocación a la santidad la que mueve a amar a Dios y a crecer en su amor. Tampoco, obviamente, la vocación a la santidad es reducible ni a las virtudes morales infusas (que se refieren a los medios, mientras que aquella se ordena directamente al fin) ni a los dones del Espíritu Santo (que perfeccionan con un nuevo modo divino los actos de todas las virtudes, mientras que la vocación a la santidad se ha de poner en el origen tanto de las virtudes como de los dones). Tampoco, en fin, la

---

9. «Porque ¿qué otra cosa pide el hombre sino ser amado? ¿Qué otra cosa proporciona el sentido fundamental a nuestra existencia, si no es esto? Somos pobres, pero somos ricos. ¡El Esposo está con vosotros!» K. Wojtyła, *Signo de contradicción*, Madrid 1978, p. 129, (Trad. del italiano). También Juan Pablo II, enc. *Redemptor hominis* (4-III-1979) n° 10.

10. Santo Tomás no encontró en las autoridades que manejaba el concepto de vocación universal a la santidad, y sobre él pesó, en cambio, el concepto de vocación como subsiguiente a la predestinación, recibido de San Agustín, que interpretó mal Rom 8,30, como es hoy comúnmente reconocido (cf. F. Spadafora, *Diccionario Bíblico*, Barcelona 1968, p. 484).

gracia de la vocación es una gracia actual, transeúnte, sino algo permanente que dura de modo necesario mientras dura en el cristiano la vida de la gracia.

Una solución hay —y, por cierto, óptima— para incorporar la vocación a la santidad al organismo sobrenatural, que es legado tradicional del tomismo. Y decimos que se trata de una solución óptima, porque resuelve al mismo tiempo los problemas que hemos visto planteados al recibir hoy a Santo Tomás.

La solución consiste en considerar la vocación cristiana a la santidad como tendencia hacia el fin último<sup>11</sup> es decir, como ordenación sobrenatural a la felicidad de la visión beatífica, necesariamente derivada de la gracia santificante; en otros términos, la solución que se nos ofrece es la de considerar la gracia de la vocación a la santidad como principio sobrenatural de todas las virtudes sobrenaturales: las morales infusas y también las teologales, tenidas éstas ahora ya como auténticas virtudes que elevan al orden sobrenatural las virtudes naturales del amor benevolente con fe y esperanza en el amigo humano. En realidad, el lugar de principios de virtudes, donde no sin violencia estaban situadas las virtudes teologales en la concepción anterior, debe ahora ocuparlo la vocación a la santidad; se podría aducir claras razones, que muestran cómo éste es su sitio.

Dos problemas, sin embargo, plantea la coincidencia de las virtudes teologales y morales infusas en el campo propio de la auténtica virtud.

El primero es el de la unificación de sus objetos dentro del mismo orden de los medios (antes las virtudes teologales tenían como objeto el fin).

Puede verse fácilmente este problema:

1º Si se afirma la ontología creacional y la antropología dialógica personalista, que de modo tan genuinamente cristiano aparece en la estructura de la caridad.

a) Ontología creacional. Dios es lo primero en la criatura; la caridad ama primariamente a Dios en todos los prójimos (cf. *De caritate*, a 4 in c).

---

11. Puede notarse que San Agustín afirma expresamente que nuestro deseo de felicidad ha sido asumido por Cristo (cf. *De Civitate Dei*, X, 29,1).



b) Antropología dialógica personalista. La caridad, que es amistad, ama a las personas; y a las cosas en razón de las personas (cf. *S. Th.* II, II, q 23, a 1 in c; II, II, q 32).

2º Si esta ontología y antropología de la caridad se refiere no ya al fin, sino a los medios (la *electio* libre sólo se da respecto de los medios: el del fin, en cuanto se hace presente de modo limitado en los medios, pues la felicidad perfecta desvelada atrae infaliblemente la voluntad). La caridad ama a Dios, trascendente, presente en las criaturas temporales con la intención de alcanzarle en la eternidad<sup>12</sup>.

3º Si se comprende que esta misma estructura creacional dialógica y temporal de la caridad debe aplicarse rigurosamente no sólo a las virtudes teologales (lo cual es sencillo, porque, al formar parte con la caridad de la amistad, su «tú» debe ser el mismo que el de ésta), sino también a las morales infusas, superando así los moldes de antropologías no genuinamente cristianas, sobre las que han sido configuradas en su correspondencia analógica con las virtudes naturales recibidas del paganismo.

Este sería el momento de formular las nuevas definiciones de las virtudes cristianas, de acuerdo con todas estas exigencias, pero resulta imposible por falta de espacio. Supla el lector con su ingenio. Apuntemos: la prudencia aconseja elegir la compañía del tú; la fortaleza lucha por conseguir esa compañía como bien arduo que es; la templanza se deleita con ella mediante la comida o el sexo. Mas este «tú» de todas las virtudes ha de ser el mismo que el de la caridad, la cual —recordemos de nuevo a Santo Tomás en *De caritate*, a 4 in c— «*Deum diligit in omnibus proximis*».

El otro problema es el de la coordinación, dentro del mismo campo auténtico de la virtud, de las virtudes teologales y morales infusas, organizadas éstas alrededor de las cardinales. Observemos que cada uno de estos órdenes de virtudes, pertenecientes en su origen unas a la moral bíblica y otras a la moral griega, ocupaban todo el campo de la moralidad dentro de sus respectivos sistemas culturales.

---

12. Estamos en la línea agustiniana de un San Buenaventura (*Domine, exivi a te summo, et venio ad te summu per te summu* (Coll. in *Hexaem.*, collat. 1), de un San Juan de la Cruz («echa de ver el alma una admirable conveniencia (...) en que cada (criatura) en su manera dé su voz de lo que en ella es Dios»; «(...) que el mismo Dios sea la guía y el medio para sí mismo» (*Cant. Esp.*, canc. 15 (A14); canc 35 (34). También en las tres partes de la *Suma Teológica* de Santo Tomás de Aquino puede leerse el esquema: desde Dios, hacia Dios, por medio de Dios hecho hombre.

La solución puede venir de la antropología aretológica de Platón. En Platón, que recoge un legado de sabiduría arcaica, las virtudes que los Padres de la Iglesia llamarán cardinales, responden a una definida estructura socioantropológica: la justicia está constituida por la prudencia (inteligencia-gobernantes), fortaleza (apetito irascible-guerreros) y templanza (represión del apetito concupiscible-sin estamento social propio). Más, con Aristóteles, se ha de corregir en un punto a Platón, viendo la templanza no como represión de un apetito innoble, sino como moderación de un apetito digno, vivificante del individuo y de la especie, al que otorga un término medio culminante<sup>13</sup>; así, la templanza debe ser caracterizada como virtud del «pan» y del «matrimonio», de la producción y de la reproducción: de la producción para el mantenimiento de los individuos que ya viven; y de la reproducción para el mantenimiento de la especie.

Habida cuenta de esta rectificación, y recordando, además, que en Platón la virtud de la prudencia es especulativa y práctica (no sólo práctica), no resulta difícil ver que las virtudes teologales responden a la estructura aretológica originaria recogida por Platón. En efecto, si el hombre justo griego es prudente, fuerte y templado, el hombre justo de San Pablo, el santo, cumplidor de la Ley de Cristo, el modelo de «hombre nuevo», es el que practica la fe (que es la prudencia participada de Dios); la esperanza (que es la fortaleza participada de Dios); y la caridad (Pan eucarístico, Sacramento del matrimonio: participación del poder vivificante de Dios)<sup>14</sup>.

Puede decirse que las virtudes cardinales griegas traducen una antropología en la que el hombre se autoperfecciona en sociedad con los demás hombres, mientras que las virtudes teologales expresan una antropología dialógica en la que el hombre se encuentra ante el «tú» de Dios y del prójimo. Aquellas dan a éstas su equilibrio humano, éstas a aquéllas su apertura dialógica.

Así, Dios Uni-Trino, Ser y Amor, se nos manifiesta como modelo del hombre según las tres actividades fundamentales del individuo: Poder, Saber, Vivificar.

13. Puede decirse que la virtud de la templanza es *medium* entre los vicios de la gula y la inapetencia, de la lujuria y la insensibilidad. Cf. Th. Graf, *De subiecto psychico gratiae et virtutum*, Pars I, *De subiecto virtutum cardinalium*, I, II, Romae 1934, pp. 18.22.

14. En Guillermo de Auxerre puede encontrarse un precedente notable de esta correspondencia. Cf. O. Lottin, *loc. cit.*, t. III, cap. 11, p. 144.

Para completar nuestra visión de una antropología aretológica cristiana, también hemos de distinguir el ámbito sagrado del secular<sup>15</sup>. Esto es importante, sobre todo para poder diferenciar la fe en el profeta y la esperanza en el ministro de los sacramentos (fe y esperanza sagradas: en Dios y en el hombre por Dios, en la medida debida a Dios mismo) de la fe y esperanza en el amigo (fe y esperanza seculares: en Dios, y en el amigo de Dios, en la medida que por Dios me debo a mí mismo).

Tres puntualizaciones más en este rápido resumen.

Primero: leamos a San Agustín, y entendamos que conocemos a Dios con nuestra razón y creemos con fe en la Verdad de su Amor salvador, de modo análogo a como conocemos por la razón que el amigo es persona y creemos con la fe en la verdad de su afecto, de su amor<sup>16</sup>.

Segunda: obtengamos de Santo Tomás un concepto de fe que resulte válido tanto para la fe en Dios como para la fe en el hombre; es éste: «Asentimiento del entendimiento a la verdad del amor del amigo<sup>17</sup>, bajo el imperio de la voluntad, movida por la llamada del amigo a creer en él»<sup>18</sup> (cf. *S. Th.* II, II, q 2, a 9 in c).

Tercera: la fe en el hombre es, ante todo, fe en Jesucristo Hombre, que no me puede engañar, porque Jesucristo es Dios. Desde Cristo, la fe se extiende a todo hombre: la caridad «toda (πάντα, con significado pleromático) lo cree» (1 Co 13, 7)<sup>19</sup>. La fe por Dios en

15. Habría que completar la distinción de Max Scheler entre sagrado y profano. A lo sagrado y a lo secular se oponen, respectivamente, lo sacrilego y lo profano, desde el punto de vista de una mentalidad cristiana auténticamente secular.

16. Cf. San Agustín, *De fide rerum quae non videntur*, I, 2; II, 3, 4 *De utilitate credendi*, XII, 26; *De Trinitate*, IX, 6, 9, *Confesiones*, X, 3, 3.

17. Afirmer en general que el amor es verdad, corresponde a la razón. Afirmer en concreto que «este» amor —el amor de «este amigo»— es verdad, corresponde a la fe. La fe cree todas las verdades que se le proponen *sub specie veritatis amoris*.

18. Si los milagros y las profecías son motivos de credibilidad para la fe divina, son las obras extraordinarias del amor y las promesas cumplidas motivos de credibilidad para la fe humana. La fe no es imprudente. Pero en cuanto es *opinio vehemens*, supera los límites de la mera opinión prudente.

19. «Debéis ser fuertes en el amor (...) que todo lo cree, todo lo espera, todo lo soporta (...). Cuando somos fuertes en el espíritu de Dios, somos fuertes también en la fe en el hombre». Juan Pablo II, *Homilía*, Cracovia 10-VI-1979. Hemos escogido este texto, entre numerosos otros. La fe cristiana en el hombre es un punto central de la doctrina de S. S. Juan Pablo II («Sobre Juan Pablo II ha recaído el deber de confirmar a sus hermanos en esta fe elemental: la fe en el hombre», S. Grygiel, en *ABC*, Madrid 16-X-1983. «No pienso que Juan Pablo II piense en términos de reconciliación porque está dentro de su tiempo, hecho de su substancia», J. Marías, *ibid.*).

el hombre (la fe es la dimensión intelectual de la fidelidad) es una estructura bíblica<sup>20</sup>.

Después de estas aclaraciones, y aun a falta de otras más<sup>21</sup> podremos ya leer el siguiente cuadro que resume nuestra investigación.

---

Para hacer hoy una recepción auténticamente cristiana de Aristóteles, habría que reconocer que el «hombre» aristotélico no es sólo el «filósofo» o el «científico», sino también el «amigo», que ama, cree y espera virtuosamente. Por tanto, habría que añadir, junto a las demás virtudes intelectuales recibidas de Aristóteles, en concreto la virtud de la fe en el contexto de la amistad, unida a la esperanza, y vinculadas ambas al amor de benevolencia.

20. Nótese, por ejemplo, que ésta es la estructura del juramento, y también del simple «sí» o «no» evangélico (cf. Mt 5,37). Añadamos que se puede creer en la propia gracia *sub conditione* («si he correspondido a Dios, que es quien me juzga» cf. 1 Cor 4, 4); y también se puede creer en la gracia del hermano, con quien me mantengo en comunión viva de santos (Filemón tiene fe «*en* (εἰς) todos los santos», y debe referirla en concreto al esclavo Onésimo, cf. Fl 5,16). Puede demostrarse que Trento sólo condenó la fe «mágica» de Lutero (que excluye el error culpable sobre la propia gracia), y que es posible creer *sub conditione* en la propia gracia y en la del hermano: de lo contrario, la fe en la comunión de los santos quedaría relegada al terreno de lo abstracto (como lo quedaría la fe eucarística, si no se pudiera creer que Cristo está presente en «esta» especie de pan, por cierto bajo una precisa condición, que incluye la intención invisible del ministro: «*quando rite fuerit consecratum*», S. Th. II, II, q 1, a 3 ad 4).

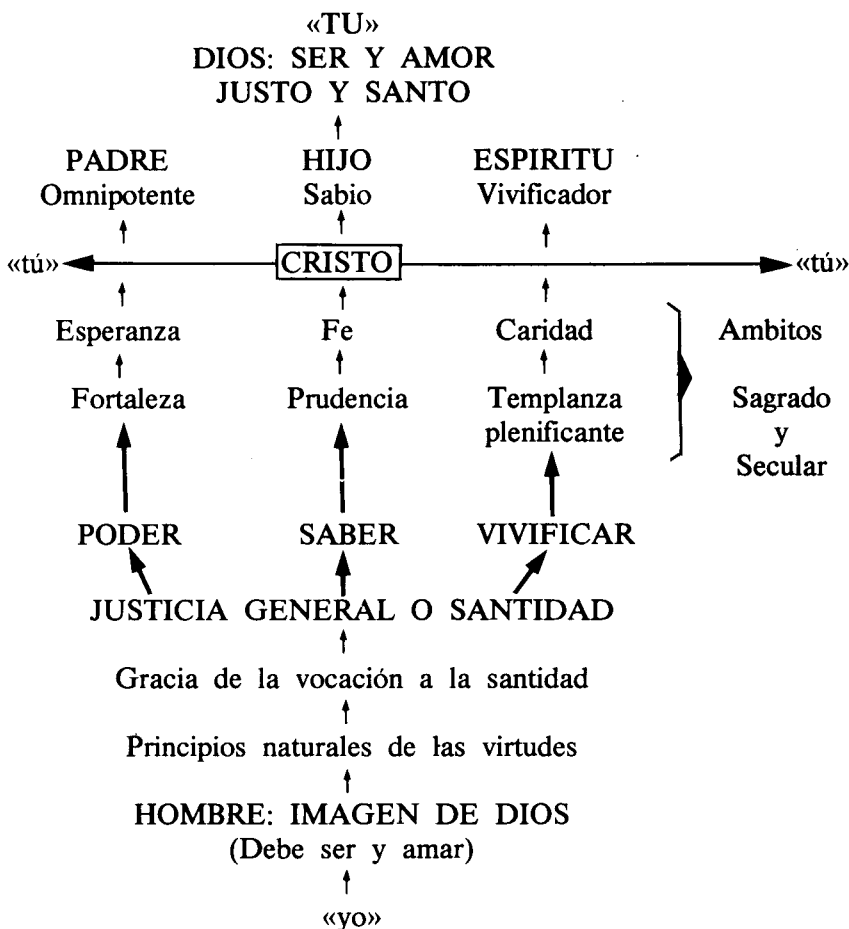
21. Por ejemplo, además de la virtud natural de la ciencia, Cristo poseyó todas las virtudes humanas que no supongan por sí mismas apartarse del mal; estas virtudes humanas de Cristo son verdaderísimas y perfectísimas. También las virtudes naturales del cristiano, sanadas por la gracia, son verdaderas y perfectas en su orden, y llegan hasta Dios Creador, asumidas por la gracia.

O, por ejemplo, también en el orden de la naturaleza pura sería posible una amistad natural con Dios con fe y esperanza en su Providencia; esta amistad informaría las virtudes naturales de la amistad humana y es el sustrato natural de la amistad con Dios.

Otro ejemplo. De suyo no hay ninguna criatura, con ninguno de sus actos, que pueda ser objetivamente indiferente para el Creador; no existen objetos y actos morales indiferentes de suyo, como pretendían los estoicos; las actividades mundanas no son indiferentes de suyo, sino buenas, y, cuando se hace intención de ordenarlas a Dios, viene a coincidir el *finis operantis* con el *finis operis*.

Estos temas se pueden dilucidar en la aretología de Santo Tomás de Aquino y del tomismo.

Importante es otro tema, en el no podemos extendernos ahora, dados los límites de esta comunicación: la esperanza por Dios en el hombre, con todas sus implicaciones. Tampoco podemos ahora señalar los términos que definen el estatuto filosófico de la fe humana en el amigo.



Este esquema se puede completar con cuadros complementarios sobre otras virtudes que hacen referencia más bien a diversos niveles ontológicos humanos (criatura: humildad; dependiente: obediencia; necesitado: religión; etc.) y a su inserción en las estructuras sociales (justo: justicia; etc). Pero esto habría de ser tratado en otro trabajo, con un estudio específico del tema.

22. VIVIFICAR: *a sí mismo* (mantenerse a sí mismo, en comunión de «pan» y de «trabajo» con los demás: templanza y caridad); *a los demás* (amor matrimonial fecundo: celibato apostólico; amistad casta: caridad y templanza).

